

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 48 (1992)
Heft: 2

Buchbesprechung: Rezensionen

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 11.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Rezensionen

Thomas O. Lambdin (hg. von H. v. Siebenthal), *Lehrbuch Bibel-Hebräisch*, Giessen 1990.

An deutschsprachigen Lehrbüchern für das biblische Hebräisch herrscht eigentlich z. Zt. kein Mangel. In den letzten 2–3 Jahrzehnten sind Werke erschienen, die der neueren semitistischen Forschung und auch den gewandelten Vorstellungen von Didaktik eines altsprachlichen Unterrichts Rechnung tragen. Auch Einführungen mit Ansätzen von strukturalistischer Linguistik her sind verfügbar. Wenn ein Lehrbuch aus dem Amerikanischen übersetzt wird, um es deutschsprachigen Studierenden zugänglich zu machen, muss es besondere Vorzüge aufweisen.

Rez. muss gestehen, dass sie dem hier anzuzeigenden Werk des namhaften Hebraisten (in deutscher Bearbeitung) ratlos gegenübersteht. Eines der wichtigsten Erfordernisse der neueren Lehrmittel zum Bibelhebräisch, das Verwenden authentischer Sätze möglichst von Anfang an, wurde hier krass missachtet, obwohl es, wie vorhandene Literatur zeigt, durchaus verwirklicht werden kann. Doch das Buch geht noch einen grossen Schritt weiter in die nach Meinung der Rez. falsche Richtung, indem es nicht nur eigene Sätze zur Illustration grammatischer Sachverhalte erfindet, was immerhin einer Schulmeistertradition entspricht, sondern sich nicht scheut, biblische Erzählungen umzuschreiben. Bis Lektion 24 (von insgesamt 55), in der erstmals der Narrativ vorgestellt wird, arbeiten die Lernenden mit z.T. horrenden Sätzen und lesen gar als zusammenhängenden Text eine «hebräische» Nacherzählung der Schöpfungsgeschichte Gen 1, die gewiss nicht geeignet ist, (passive) Sprachkompetenz zu vermitteln, im Gegenteil: Dadurch, dass der Inhalt (im Sinne des als Information über Sachverhalte Gemeinten) der Schöpfungsgeschichte in einer hebräischen Erzählstil missachtenden Satzfolge dargeboten wird, muss bei späterem Vergleich mit dem Originaltext der Eindruck entstehen, verschiedene Ausdrucksformen, z. B. Narrativ oder anreihendes Perfekt, seien beliebig austauschbar. Wenn dann nach Vorstellung des impf.cons. der Lernende (108) aufgefordert wird, «in seiner idiomatischen Übersetzung ... grosszügigen Gebrauch von unterordnenden ... Konstruktionen zu machen, darauf bedacht, die im Hebräischen gemeinte logische oder zeitliche Folge zu erhalten», so hat eine solche Empfehlung zwar Schultradition, doch fragt sich Rez., woher «der Lernende» die «gemeinte» Folge kennen soll – es sei denn, er kenne die Bibel und ihren Sinn sowieso schon und lese somit den hebräischen Text gewissermassen als Übersetzung seiner Übersetzung, jenes Textes, der ihm in der eigenen Muttersprache geläufig ist.

Gewiss, unter den angedeuteten Vorbehalten mag der Übungsteil geschickt der «Aneignung des neuen und der Wiederholung des alten Stoffes» dienen. Deutsche Übersetzung und Darbietung im Druck sind ansprechend. Fleissige Benutzer des Buches erwerben solide Formen- und Vokabelkenntnisse. Sie lernen einen griffig präsentierten Stoff, müssen sich aber wohl gelegentlich fragen, warum sich die biblischen Autoren nicht klarer ausgedrückt haben, wenn sie Erläuterungen wie die folgende lesen: «Im Hebräischen sind Konditionalperioden oft formal nicht als solche gekennzeichnet.» Die «abschliessenden Bemerkungen zu den Satzfolgen» müssen dann wie Symptomschilderungen seltener Krankheiten auf Medizinstudenten wirken: Man muss das lernen, um für alle Probleme gerüstet zu sein. Ob sich der Sinn dieser erstaunlichen Konstruktionen nach solcher Knochenarbeit weiter erschliesst, als wenn man zu einer guten Übersetzung griffe, bleibe dahingestellt. Ähnliche Vorbehalte möchte Rez. – vom Problem der «Tempora» einmal abgesehen – zur Darstellung der Bedeutung der Stammesmodifikationen anmelden.

Vieles ist gewiss eine Frage der Konzeption der Lernziele eines Sprachlehrbuches; diese wiederum hängt mit dem Sinn zusammen, den man dem Hebräischlernen für das Theologiestudium beimisst: Geht es um Befähigung zu «neuem Lesen» oder eher um die Möglichkeit, traditio-

nell Gelesenes am «Urtext» zu verifizieren? – Erstaunt hat Rez. aber die auf dem Vorsatzblatt beigegebene Absichtserklärung der Theol. Verlagsgemeinschaft, sie habe «das Ziel, schriftgemässe theologische Arbeiten zu veröffentlichen». Aus Liebe zur Schrift muss Rez feststellen, dass ihr die Schriftgemässheit eines wesentlich veränderten hebräischen Wortlauts biblischer Sätze und des Einübens der Sprache des Alten Testaments auf dieser Grundlage als nicht gewährleistet erscheint.

Ina Willi-Plein, Basel

Volkmar Fritz, *Die Stadt im alten Israel*, Beck's Archäologische Bibliothek, München 1990. 177 S., SFr 36.50.

Volkmar Fritz, bekannt durch zahlreiche Veröffentlichungen zur Archäologie im Umfeld des ATs, Verfasser einer Einführung in die biblische Archäologie und eines Lexikons zu diesem Sachgebiet, legt mit dem vorliegenden Buch, das sich an eine breitere Leserschaft richtet, eine knapp gehaltene, gut lesbare Arbeit zu den Ursprüngen der Stadt im alten Israel vor.

Indem Fritz in einem kurzen Überblick die Anfänge der Urbanisation zu Beginn des 3. Jt.s in der südlichen Levante aufzeigt, bezieht er die Entstehung der Stadtkultur im alten Israel in den grösseren Rahmen der (Kultur-)Geschichte des alten Orients ein.

Der Beginn der Urbanisation im alten Israel nach dem Zusammenbruch der überkommenen Ordnung selbständiger Stadtstaaten um 1150, mit dem ein signifikanter Niedergang der Urbanisation in Kanaan einhergeht, ist mit dem Aufkommen des Königtums in Israel gegeben. «Somit ist die um 1000 neu beginnende Urbanisation das Ergebnis einer politischen Umwälzung und nicht die Folge eines Entwicklungsprozesses» (10). Die bisher freigelegten israelitischen Städte lassen sich aufgrund markanter Abweichungen in ihrer jeweiligen Anlage typologisch erfassen als Wohnstädte, als Städte mit beschränkter administrativer oder militärischer Funktion und als Städte, die eine administrative oder militärische Zentrumsfunktion ausüben.

Was die Ausführungen des Verfassers zu den nichturbanen Siedlungen der vorstaatlichen Zeit betrifft, sind vor allen folgende Beobachtungen instruktiv: Kultstätten in Siedlungen konnten bis jetzt nicht nachgewiesen werden; und noch in späterer Zeit ist der Kultbau kein bestimmendes Element altisraelitischer Städte – ganz im Unterschied zur kanaanitischen Epoche. Die Bauweise der früheisenzeitlichen Siedlungen lässt kaum direkte Bezüge zum kanaanitischen Hausbau erkennen. «Vom kanaanitischen Hofhaus unterscheiden sich die früheisenzeitlichen Häuser durch die Verwendung von Steinpfeilern und durch ihre klare Gliederung» (60). Dieser Bruch in der Bautradition macht nach Fritz deutlich, dass die Siedler nicht der kanaanitischen Stadtbevölkerung entstammen, sondern nichtsesshaften Bevölkerungsgruppen zugehören, die zuvor mit den urbanen Zentren in einer Art Symbiose zusammenlebten.

Im weiteren Gang der Arbeit werden Themen behandelt wie die Wasserversorgung, Wirtschaft und Verwaltung, das tägliche Leben. Im Kapitel über Bauen und Wohnen macht Fritz die interessante Feststellung, dass der Tempel von Arad, da es sich bei ihm um einen Breitraum handelt und der Typ des Breitraumhauses in der frühen Eisenzeit anzutreffen ist, «in der altisraelitischen Bauweise wurzelt» (122).

Wichtig für das Erfassen der Gliederung der israelitischen Gesellschaftsordnung ist der Schluss, den Fritz aus den Untersuchungen zur Urbanität im alten Israel und den archäologischen Befunden zieht: Man kann davon ausgehen, dass die soziologische Struktur der Städte, abgesehen von einer kleinen einflussreichen Oberschicht, einer verhältnismässig homogenen agrarischen Gesellschaft entspricht. «Nicht zwischen Stadt und Land hat sich ... eine Spannung entwickelt, vielmehr verlief die Trennungslinie zwischen den Städten des Landes und den Hauptstädten, Jerusalem und Samaria, sowie den Verwaltungszentren» (153).

Kritisch bleibt anzumerken, ob es für den nicht fachkundigen Leser nicht hilfreich wäre, wenn in einem kurzen Glossar die wichtigsten fachspezifischen Begriffe erläutert würden. Den infor-

mativen Band, der mit zahlreichen Abbildungen zu den behandelten Ortslagen und Fundgegenständen illustriert ist, beschliessen eine Zeittafel, ein Abkürzungsverzeichnis und ein Register der Bibelstellen und Ortsnamen.

Martin Keller, Basel

Mark E. Biddle, *A Redaction History of Jeremiah 2:1–4:2*, Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, Zürich, Theologischer Verlag, 1990. XII, 244 S., Fr. 38.–.

Seit den bahnbrechenden Arbeiten B. Duhms (1901) und S. Mowinckels (1914) zum Jeremiabuch standen die Prosatexte, die sog. Quellen «B» (Erzählungen über Jeremia) und «C» (Reden Jeremias), im Mittelpunkt des Forschungsinteresses. Die Hauptfrage war und ist bis in die Gegenwart hinein, in welchem Verhältnis sie zur jeremianischen Poesie stehen. Wenig Beachtung fand dagegen – neben den Fremdvölkersprüchen (Kp. 46–51) – derjenige Teil der Poesie, der nicht zu den Konfessionen gerechnet wird. Die Forschung ging vorwiegend davon aus, dass die poetischen Stücke des Jeremiabuches (Mowinckels Quelle «A») authentisch jeremianisch seien, vom Propheten selbst oder von seinem Gehilfen Baruch niedergeschrieben und veröffentlicht. Dieses unkritische, weil nicht verifizierte Urteil wurde bisher nur von wenigen Exegeten hinterfragt (etwa S. Herrmann, R. Carroll, C. Levin). Die vorliegende Zürcher Dissertation sucht diesen Mangel zu beheben, indem sie die erste Sammlung poetischer Texte des Jeremiabuches, die gewöhnlich zur «Frühverkündigung» Jeremias gerechnet werden, im Hinblick auf ihren Charakter, Spuren redaktioneller Tätigkeit sowie deren theologische Tendenzen untersucht.

Als Ausgangspunkt dienen Beobachtungen am Text, die nach Biddle auf die Disparatheit des Materials schliessen lassen: das Nebeneinander von klar erkennbarer Struktur und blosser Aneinanderreihung, das Fehlen jeglicher Angaben, welche eine Einordnung des Materials erlauben würden, wechselnde Adressaten, Spannungen im Hinblick auf den Status des angeredeten Volkes und schliesslich die auffallende Zeitlosigkeit der Botschaft von Jer 2f. Aufgrund dieser Indizien gelangt B. zur Hypothese, dass die jetzige Gestalt von Jer 2f. nicht die weithin intakte Predigt des jungen Jeremia, sondern das Ergebnis eines längeren Redaktionsprozesses darstellt. Verschiedene Generationen von Tradenten und Redaktoren nahmen die ursprüngliche jeremianische Tradition auf, aktualisierten sie und formulierten die Implikationen dieser Tradition für Leser, die vom ursprünglichen geschichtlichen Zusammenhang der Botschaft weit entfernt waren. Diese redaktionelle Arbeit beinhaltet mehr als blosses Zusammenstellen von Material: sie wird als «Transformation» beschrieben, als «kreativer hermeneutischer Vorgang» (204), durch den auf jeder Ebene das tradierte Material neu interpretiert, in andere Zusammenhänge eingebunden und mit einem weiteren Blickfeld versehen wird.

Der Wachstumsprozess der Kp. 2f. reicht demnach von der jeremianischen Tradition bis in die letzte Phase des Buches als ganzes. Er wird von B. folgendermassen rekonstruiert: Das Kernstück (2,14–25.33–37), gekennzeichnet durch die Anrede in der 2. Pers. sg. f., wurde als Präambel dem Grundbestand der Kp. 4–6, welche eine Reaktion auf die Katastrophe des Exils darstellen, vorangestellt. Vergleichbar der Gerichtsdoxologie in der deuteronomistischen Literatur zeigt diese Grundschrift die Schuld derjenigen Generation auf, die von der Katastrophe betroffen ist; sie wird deshalb «Schuldübernahme-Redaktion» genannt. In einer zweiten Phase wurden eine Reihe von verschiedenen Texten hinzugefügt, welche die Frage nach der Vergebung JHWHs für sein Volk stellen (3,1–5.6–12a. 14–18.19ff.22–25). Diese Schicht nimmt eine Transformation der ersten Schicht vor: statt von politischer spricht sie von kultischer Untreue. Die grundlegenden Aussagen des Abschnitts waren damit beieinander: Anzeige der Schuld, Anklage, Ruf zur Umkehr, Verheissung der Vergebung, Schuldbekenntnis. In einer dritten Phase wurde ein Element der zweiten Schicht, das der Anklage, erweitert. Nun galt es, die Botschaft von Jer 2f. für eine Generation zu aktualisieren, die keine unmittelbare Kenntnis der Ereignisse im Zusammenhang mit der Katastrophe hatten, jedoch deren Auswirkungen erlebten. Die Schuld einer einzel-

nen Generation wird nun als Schuld des ganzen Volkes, aller Generationen und Familien, interpretiert. Diese dritte Schicht (2,4–13.26–32) operiert mit einem dreistufigen Bild von der Vergangenheit Israels und wird deshalb «Generationen-Redaktion» genannt; sie steht theologisch der deuteronomistischen Bewegung nahe. Als letzte Schicht wurde schliesslich der Rahmen 2,2b.3; 4,1f. um den Komplex gelegt, um die Frage weiter zu entwickeln, auf welcher Grundlage dem Volk vergeben werden könne. Der durch die fortlaufenden Neuinterpretationen entstandene Text als Ganzes bietet ein theologisches Paradigma von Schuld und Vergebung, das für das Volk Gottes aller Zeiten gilt. Darin zeigt sich nach B. der Einfluss nachexilischer Bekenntnisgebete; zu einem Schuldbekenntnis will denn der Text den Leser auch führen. Mit der paradigmatischen Beschreibung der Dialektik von Schuld und Bestrafung stehen die Kp. 2f. schliesslich nicht nur als Einleitung zu Jer 4–6, sondern zum ganzen Buch.

Indem die bis anhin vorwiegend als jeremianisch beurteilten Kp. 2f. und eine Reihe verwandter Text der ursprünglichen prophetischen Verkündigung vollständig entzogen und späteren Redaktionsprozessen zugewiesen werden, rüttelt B. an einem Grundpfeiler der bisherigen Jeremia-Forschung. Über die wenigen früheren Versuche in ähnlicher Richtung geht die vorliegende Studie insofern hinaus, als sie Redaktionsstufen nicht nur aufweisen, sondern auch theologisch-traditionsgeschichtlich einzuordnen sucht.

Zu fragen bleibt m. E., ob dem poetischen Charakter der Texte genügend Gewicht beigemessen worden ist. Durch die Konzentration auf inhaltlich-thematische Zusammenhänge tritt die Einzelanalyse – etwa die Untersuchung der literarischen Mittel, von Stil und Diktion – in den Hintergrund. Wichtige Fragen in diesem Zusammenhang sind deshalb nicht gestellt worden, etwa: In welchem Verhältnis steht die Poesie der Kp. 2f. zu derjenigen anderer Texte, allen voran von Kp. 4–6? Ist eine Verwandtschaft oder Abhängigkeit feststellbar, oder handelt es sich um erkennbar unterschiedliche Stile? Weshalb wurden überhaupt redaktionelle Bearbeitungen jeremianischer Tradition – zumal solchen Umfangs, wie B. sie ermittelt – in gebundener Sprache vorgenommen? Ist es grundsätzlich vorstellbar, dass exilische (oder spätere) Redaktoren ihre Neuinterpretation der prophetischen Tradition in ein poetisches Sprachgewand kleiden? In welchem Verhältnis stehen solche Bearbeitungen zu den prosaisch abgefassten nach-jeremianischen Texten? – Eine sorgfältige Beschäftigung mit der sprachlich-stilistischen Seite der Texte würde möglicherweise zu einem erheblich differenzierteren Bild führen, als B. dies mit der Postulierung redaktioneller Arbeit für das Ganze der Kp. 2f. vorstellt.

Zum Äusseren der Arbeit sei nur am Rande vermerkt, dass sich die Lektüre durch das ausgesprochen schlechte und ungleichmässige Druckbild (fotomechanische Wiedergabe eines Computerausdrucks auf einem Matrixdrucker geringer Auflösung) sehr anstrengend gestaltet. Der Hinweis sei gestattet, dass der Ausdruck einer elektronisch gespeicherten Arbeit auf einem Laserdrucker mit guter Schriftqualität technisch mit geringem Aufwand möglich ist und finanziell kaum eine Mehrbelastung bedeutet. Für die Publikation einer Dissertation in einer Reihe sollte m. E. ein sauberes Druckbild eine Minimalanforderung darstellen. *Beat Huwiler, Basel*

Adrian Schenker, *Text und Sinn im Alten Testament*. Textgeschichtliche und bibeltheologische Studien, Orbis Biblicus et Orientalis 103, Freiburg/Göttingen 1991. 302 S.

Ein bisher unveröffentlichter Aufsatz sowie 13 weit verstreut publizierte Beiträge des Alttestamentlers und Bibeltheologen aus dem schweizerischen Freiburg werden hier zugänglicher gemacht. Die Studien (zwei davon in französischer Sprache) beeindruckten durch ihr engagiertes Fragen nach den Glaubensaussagen der biblischen Zeugen. Ob es sich nun um textgeschichtliche, rechts- oder kultgeschichtliche Untersuchungen handelt: hier wird nicht *l'art pour l'art* zelebriert, sondern wirklich um den Inhalt gerungen.

Dies wird gleich beim frühesten Beitrag deutlich: «Gott als Vater – Söhne Gottes. Ein vernachlässigter Aspekt einer biblischen Metapher» (1975). Schenkers Hinweise auf das israelitische Erbrecht erweisen sich als fruchtbar auch im Blick auf heutige feministische Anfragen. Letzteres gilt ebenso für den späteren Aufsatz «Der Monotheismus im ersten Gebot, die Stellung der Frau im Sabbatgebot und zwei andere Sachfragen zum Dekalog».

Wo es um textgeschichtliche Untersuchungen geht, steht das Inhaltliche gleich im Zentrum. Ein Kabinettstück ist «Affranchissement d'une esclave selon Ex 21,7–11»: Hinter einer $Q^e r \bar{e} / K^e \bar{n} b$ -Variante ($l\bar{o} / l\bar{o}^?$) entdeckt Schenker zwei verschiedene grundsätzliche Rechts-Konzepte!

Die Hälfte der Aufsätze befasst sich mit dem Themenkreis «Versöhnung, Sühne, Strafe, Gewalt», wo Schenker auch nach Erscheinen seiner Monographien weiter arbeitete. Als Bibeltheologe hat er dabei AT und NT im Auge, wenn es z. B. um die sühnende Funktion des – der menschlichen Verfügungsgewalt grundsätzlich entzogenen – Blutes auf dem Altar geht. Eine Studie zum Gleichnis von den bösen Weingärtnern (Mk 12) bringt den interessanten Hinweis auf die Institution des (friedlichen) Vergleichs. Hier sind allerdings dieselben Anfragen an Schenker zu stellen wie gegenüber seinen wichtigen Überlegungen zu Ez 18 sowie zum «Verblendungs»-Auftrag in Jes 6 und I Kön 22: Entspricht Schenkers Formulierung: «ohne Umkehr kann Gott nicht verzeihen» (115) dem biblischen Zeugnis? Bleibt Gott ein «versöhnlicher Mächtiger» (234), wenn die Weingärtner den die Vergebung Gottes repräsentierenden Sohn ermorden (268: «seine Ermordung bedeutet das Ende der Vergebung»)? Führt dies nicht zur fatalen Konsequenz, dass der Mensch, der die Sünde will, letztlich stärker ist als Gott, der die Versöhnung will?

Edgar Kellenberger, Liestal

Jerome Murphy-O'Connor (OP), *The Theology of the Second Letter to the Corinthians*, Cambridge University Press 1991 (New Testament Theology). xii + 166 pp.

Die neue Reihe «*New Testament Theology*» (Hg. J. D. G. Dunn) möchte dem um sich greifenden Defizit an theologischer Substanz in Lehre (und Erforschung?!) des Neuen Testaments mittels einer zügig voranschreitenden Herausgabe von Arbeiten zu den einzelnen ntl. Schriften wehren. Murphy-O'Connor hat sich aufgrund seiner zahlreichen Veröffentlichungen schon längst als ausgezeichneter Führer durch die verwinkelten Pfade der Korintherkorrespondenz qualifiziert. Sein schmales Bändchen zum II Kor stellt nun eine eigentümliche Mischung von thematisch sich entfaltender Theologie und Vers für Vers auslegender Exegese dar.

Die *Einleitung* führt in das *Leben zu Korinth* ein (basierend auf des Vf.s früherem Werk von 1983). Nicht die legendäre Aphrodite, sondern Sisyphos war die mythologische Leitfigur Korinths, ein Symbol der Unbeständigkeit eines «age of anxiety» (E. R. Doods), in dem die christliche Botschaft leicht Resonanz zu finden vermochte. Nur kurz wird sodann die *literarische Problematik* des II Kor angesprochen. Mit Furnish kommt der Vf. mit dem einfachen Modell aus, wonach Brief A (= 1–9) *vor* Brief B (= 10–13, also nicht = Tränenbrief) geschrieben worden ist. Der Vf. hält auch den Textabschnitt 6,14–7,1 für paulinisch, und zwar aufgrund seiner grösseren Verwandtschaft mit Philon denn mit Qumran. Das ist angesichts der Probleme einer Interpolationshypothese in der Tat bedenkenswert.

Sodann wird die *Situation* hinter dem II Kor erhellt. Weil Paulus durch den I Kor die dominante Gruppe in der Gemeinde, den «*Spirit-People*», isoliert habe, sei dieser nun ein Opfer der judaisierenden Eindringlinge geworden, die sich nun ihrerseits korinthischen Erwartungen (Interesse an Geist und Krafttaten) anpassten («*Corinthianization of the Judaizers*», mit Barrett). In den beiden Briefen, die den II Kor ausmachen, sucht nun Paulus, den «*Spirit-People*» wieder zurückzugewinnen und das Evangelium so zu Wort zu bringen, dass die Judaisten unattraktiv werden (16f.; 28 u. ö.). An diesem Punkt liegt wohl die fragwürdigste Annahme des Vf.s vor. Ist es schon beim I Kor keineswegs ausgemacht, dass er sich vorzüglich an die Pneumatiker richtet, so

muss diese spezifische Adressatenschaft beim II Kor ganz in Frage gestellt werden (das Problem wird nur gerade S.108 gestreift). Auch die theologische Entfaltung in Passagen wie 3,6ff. oder 5,1ff. kann nicht leicht als Akkommodation an die «Freunde des Geistes» gelesen werden (so S. 34ff.; 54ff.). Hier wirkt offensichtlich eine am I Kor eingeübte, nicht unproblematische Optik ein, die nun zur Leseanweisung für den II Kor überhaupt ausgeweitet wird.

Der *zweite Teil* bietet eine Auslegung der grösseren Abschnitte des II Kor. Im Grund wird hier ein kleiner, an der theologischen Gedankenführung orientierter Kommentar geboten, der viele wertvolle Beobachtungen und Einsichten zu vermitteln vermag (auch Anfragen an Modeströmungen neuerer Theologie, so etwa in bezug auf 5,16, wo die beliebte Orientierung am schwachen, zweifelnden, ängstlichen Jesus in Frage gestellt wird, 59f.). Leider entfallen oft detaillierte Begründungen. Selbstverständlich findet insbesondere die Thematik der *Schwäche* die gebührende Beachtung. Der Vf. betont, dass Schwäche nicht einfach nur (wie etwa bei Philon) die *Voraussetzung* für den Empfang göttlicher Kraft darstellt, sondern die der Kreuzgestalt Christi entsprechende bleibende Signatur christlicher Existenz (102f.). Unbefriedigend bleibt für mich aber dann die soziologische Einschränkung der Schwäche auf die Status- und Erfolgsperspektive (120f.; 145) und die Zuordnung von Schwäche und Sein im Gegenüber zu Stärke und Tun (wie sie im Wachstum der Gemeinden erkennbar werde). Warum soll der «Stachel im Fleisch» (12,7) denn nur in widerborstigen Gemeindegliedern bestehen, die dem Apostel zu schaffen machen (so 118f.)? Es besteht kein Grund, biologisch-medizinische und psychologische Aspekte aus der Schwäche, aus dem unter der Larve des Todes erscheinenden «Leben Jesu», auszufällen.

Der *dritte Teil* sucht nochmals die zentralen Themen des II Kor zusammenzuschauen. Es wird deutlich, wie Leiden, Dienst und Hilfe für die Armen (Kap. 8/9) sich in Christus kreuzen, wie Paulus sich besonders im II Kor als christozentrischer Theologe erweist (allerdings halte ich gerade vom II Kor her die bekannte These, die Paulusbriefe seien nur «a poor substitute for oral communication» [130], für einseitig). Gute Einsichten zur «Realpräsenz Christi» im leidenden Apostel (143f.) führen zur Frage, ob nicht auch heutige Kirchendiener wieder den Weg zu finden hätten zur «self-sacrificing love which is the channel of divine grace here and now» (158). Mit dieser Einladung zur *imitatio apostoli* schliesst das gehaltvolle Buch.

Samuel H. Vollenweider, Bern

Hans Martin von Erffa, *Ikonologie der Genesis*. Die christlichen Bildthemen aus dem Alten Testament und ihre Quellen (1. Bd.), Deutscher Kunstverlag München 1989. 542 S., DM 198.–.

Ein Werk wie das vorliegende vorzustellen und zu würdigen, bedarf es letztlich eines eigenen Buches; denn eine ganze Bibliothek, ein selten reiches Kompendium, ist in ihm vereinigt. Insofern können und müssen an dieser Stelle einige Hinweise auf die Leitlinien des Buches genügen. Die «Ikonologie der Genesis versucht die berechtigte Frage zu beantworten, warum die Künstler der christlichen Frühzeit und des Mittelalters so häufig auf Themen aus dem Alten Testament, insbesondere aus dem 1. Buch Mose, zurückgegriffen haben, um die Glaubens- und Lehrinhalte des Christentums in Bildvorstellungen umzusetzen.» (12) Ikonologie ist hierbei im strengen Sinne des Wortes gemäss moderner kunsttheoretischer Terminologie gefasst, d.h. es geht über die ikonographische Frage nach dem «Wie» eines Bildes (Bildformeln, Traditionen, Techniken usw.) hinaus zur Frage nach dem «Warum» einer Darstellung, so dass ihr kultur- und geistesgeschichtlicher Kontext erhellt wird. Dazu hat v. E. eine immense Materialfülle gesammelt und systematisch dargeboten.

Der biblischen Urgeschichte (Gen 1–11), die im vorliegenden ersten Band behandelt wird, entlanggehend, müht v. E. sich darum, für alle Bildthemen der christlichen Kunst, soweit sie ihren Gegenstand aus der Genesis ableiten, die aus nichtbiblischen Quellen und aus der Exegese

gespeisten Ursprünge aufzusuchen und zu belegen» (10). Da das Werk als «Handbuch» und auch «Lehrbuch» (10) geplant und angelegt ist, findet sich sowohl ein durchlaufender Text als auch darin eingeschaltete Quellenbelege und bibliographische Nachweise, die selbst dreifach untergliedert sind: Zuerst werden «Schriftquellen» zum jeweiligen Thema zusammengestellt, d.h. «vorchristliche, christliche, jüdische, auch wohl klassisch-antike und mohammedanische, endlich mittelalterliche und neuzeitliche Quellen» (26), sodann wird die aus der interdisziplinären Anlage des Werkes sich notwendig ergebende Spezialliteratur der nicht kunstgeschichtlichen Bereiche zusammengestellt und schliesslich wird im dritten Teil die kunsthistorisch-ikonographische Spezialliteratur gesammelt. Text und Quellen bzw. Bibliographien zusammen bieten einen unermesslichen Reichtum für jeden, der sich mit Themen der Urgeschichte – nicht nur kunstgeschichtlich – beschäftigt. Die Fülle der hier angesprochenen und behandelten Themen, von denen man viele hier gar nicht erwartet hätte, repräsentiert in aussergewöhnlich schöner Weise den unermesslichen Hintergrund bzw. Kontext der christlichen Kunst.

Die Ikonologie der Genesis deckt ganz deutlich das frühchristliche und bis ins Mittelalter reichende Mühen um eine «christliche» Rezeption des Alten Testaments auf: «Typologie im bibelexegetischen Sinn ist das Kernstück ikonologischer Forschung im Bereich der christlichen Kunst» (13). Konsequenterweise liest sich v. E.s Werk deshalb streckenweise wie ein Werk zur Auslegungsgeschichte des Alten Testaments oder gar zur biblischen Hermeneutik. Hier wird in bemerkenswerter Deutlichkeit klargemacht, dass auch und gerade (!) die christliche Kunst sich der hermeneutischen Zentralfrage des Christentums nach dem Verhältnis von Altem und Neuem Testament gestellt hat. Es mag für den Kunstwissenschaftler legitim und von seinem «Material» sogar gefordert sein, dass er sich bei der hermeneutischen Frage auf die Genesis beschränkt, aber das Urteil: «erstaunlicherweise findet sich in der Genesis alles Wesentliche, was für die Deutung von Gottes Heilsplan zu wissen nötig ist (...) es zeigte sich mir immer wieder von neuem, dass die Stellung der Genesis im Gesamtbild des Alten Testaments einmalig ist und dass sie die weitaus meisten christologischen Interpretationen zulässt» (10) ist wohl nur von der bildenden Kunst her zu begründen. Der Bibelwissenschaftler, der hinter dieses Urteil vielleicht ein Fragezeichen setzen wird, muss auf das sachliche Schwergewicht der prophetischen Literatur für die christliche Verbindung von Altem und Neuem Testament verweisen, die sich nicht nur darin zeigt, dass sogar die Geschichtsbücher prophetisch gelesen werden, sondern vor allem darin, dass das Corpus der Propheten in der christlichen Bibel ans Ende des Alten Testaments gestellt wird, um den direkten Bezug zum Neuen Testament zu unterstreichen, und er wird dann auch noch zu bedenken geben, dass der stärkste literarische Bezug vom Neuen Testament zum Alten hin über das Buch der Psalmen, das im Neuen Testament von allen alttestamentlichen Büchern am meisten zitiert wird, hergestellt wird. v. E.s Ikonologie der Genesis bietet nicht nur reiches Material, sondern regt vor allen Dingen zum Nachdenken und Weiterdiskutieren dieser angesprochenen hermeneutischen Fragen an und gerade von diesem hermeneutischen Gesichtspunkt her steht die Einbeziehung ikonologischer Fragen in die Diskussion um Bibelauslegung noch an. Das vorliegende Werk bietet eine solide Grundlage, um dieser notwendigen Fragestellung in der aktuellen Exegese Diskussion weiter nachzugehen.

Bücher wie das vorliegende werden selten geschrieben, und wenn sie geschrieben werden, werden sie für mehr als ein paar Jahrzehnte geschrieben; möge das vorliegende in unserem Jahrzehnt oft zur Hand genommen werden und mehr als ein paar Leser finden. Die «Ikonologie der Genesis» verdient, Theologen, Historiker, Religionswissenschaftler, Literaturwissenschaftler, Musikwissenschaftler und Kunstgeschichtler als interessierte und eifrige Studenten zu bekommen.

Christoph Dohmen, Osnabrück

Alister E. McGrath, *The Genesis of Doctrine. A Study in the Foundations of Doctrinal Criticism*, Basil Blackwell Oxford und Cambridge/Massachusetts 1990. 266 S.

«Was du ererbt von deinen Vätern hast / Erwirb es, um es zu besitzen.» Dieses Wort aus Goethes Faust, das Alister E. McGrath in der letzten Anmerkung seines Buches zitiert, könnte so etwas wie ein intentionales Leitwort von McGraths Untersuchung sein. «Um die Gegenwart zu verstehen und die Zukunft zu gestalten, ist es notwendig, die Vergangenheit zu erforschen.» (83) Es geht McGrath um «the nature of Christian doctrine» und nicht so sehr, wie der Titel der Arbeit vermuten lässt, um die (historische) Genese christlicher Lehre. Die Arbeit ist primär intentional systematisch konzipiert. Die historischen Modelle sind als exemplarische Muster anzusehen, die nicht willkürlich gewählt sind, sondern mit der Grundthese der Verfassers gut in Relation gebracht worden sind.

Die Grundthese von McGrath heisst: «Christian doctrine is a response to the history of Jesus of Nazareth.» (193) Christliche Lehre hat sich an dem «primary *explicandum* of Christian theology»: Jesus (1) fundamental und nichtsubstituierbar zu orientieren. So ist christliche Lehre von Gott unbedingt «christologisch qualifiziert». «... the tradition concerning Jesus Christ» ist «the central controlling image und model of theological construct formation» (4). Das Subjekt christlicher Lehre ist eindeutig und präzise der Kyrios Jesus Christus.

Im Lichte der Geschichte Jesu von Nazaret seien wir als Theologen genötigt, Mensch und Gott zu verstehen. Das aber bedinge eine ständige Umwertung aller Werte, eine Revision dessen, was wir von Vorverständnis in bezug auf Gott und Mensch immer je mitbrächten. Im Lichte der christologischen Sonne sei theologisch die Frage nach der Wahrheit zu stellen. Das hiesse: 1. Wahrheit ist theologisch Ereignis, Geschehen. «Truth is something which *happens*» (175f.). 2. Wahrheit gebunden an das Christusergebnis nötigt uns, Wahrheit «as a matter of history», «a generative event in the past» zu sehen (176). Christliche Lehre sei fundamental christologisch auf den Zusammenhang von Lehre und Wahrheit angewiesen. Die christliche Wahrheit sei erzählende Wahrheit, da sie analytisch an «the narrative of Jesus of Nazareth» gebunden sei. In der erinnernden Vergegenwärtigung der Geschichte Jesu Christi werde Wahrheit jetzt evident. Christliche Lehre, geboren aus der Begegnung mit Jesus Christus, ist so Begegnung mit der Wahrheit. Die christologisch definierte Lehre sei fundamental für die «Rationalität» der christlichen Lehre. Christliche Wahrheit sei aber nicht nur Beschreibung von Welt, sondern sie verändert die Welt.

Uns sei die Geschichte Jesu von Nazaret überliefert «in narrative form through the New Testament» (176). Die Anamnesis, die erinnernde Vergegenwärtigung der Geschichte Jesu von Nazaret, wie sie uns im Neuen Testament erzählt wird, bringe der christlichen Lehre ihren «sense of identity, commitment and purpose» (193).

Gemäss christlicher Lehre könne Denken – gebunden an das historische Ereignis Jesus Christus – nur historisch dimensioniert sich entfalten. Bedauerlicherweise vernachlässige die (aktuelle) rationalistische, vor allem englischsprachige, Theologie dieses. Sie sei irregeleitet wie der radikale Historismus, für den Wahrheit nur der je eigenen Generation gelte. Dem kulturellen Rationalismus der radikalen Theologie (im englischsprachigen Raum), der der christlichen Lehre bleibende Gültigkeit abspreche und die radikal kulturell konditioniere, müsse in dieser seiner ideologischen Usurpation widersprochen werden. Für die christliche Lehre gelte – und das habe allgemeine Relevanz – dass «frameworks of rationality nicht universal, sondern sozial und historisch lokalisiert sind» (90).

An diesem Punkt setzt nun McGraths Kritik der Aufklärung ein, der er weite Passagen seines Buches widmet. Der Aufklärungs-Rationalismus werde in seiner Abschottung von der historischen Tradition nicht der Geschichtlichkeit christlicher Lehre mit ihrem fundamental-produktivem Diskurs mit der Tradition gerecht. Für die deutsche Aufklärung, in der es immerhin – im

Gegensatz zur radikalen ausserdeutschen Aufklärung – zu einem doktrinalen Dialog mit der Kirchenlehre komme, gelte aber, und das werde ideologisch von der radikalen Theologie übernommen, dass nur das geschichtlich akzeptabel sei, was der Gegenwart einsehbar sei. Das habe zur Folge, dass z. B. für Lessing die Autorität Jesu nicht in der Auferstehung, sondern in dessen rational als moralisch sich erweisenden Lehre zu finden sei. Primäres Kriterium sei hier die reine Vernunft. Der Geschichte komme nur «a supporting role» (144) zu. Diese Haltung der deutschen Aufklärung sei spezifisch durch die soziale Situation Deutschlands im 18. Jh. bedingt, in der die Befreiung von der Vergangenheit sozial indiziert war.

McGrath untersucht, wie insbesondere in der Renaissance, der Aufklärung und der Reformation der Umgang mit der Tradition in der christlichen Lehre aussah. Die Renaissance suche in den Ruinen der Kirche, die für sie mittelalterlich leer geworden war (Die ideologische Deklassierung des Mittelalters durch die Renaissance daure bis zur Gegenwart an), nach der lebendigen Religion, wie sie sich gültig im Neuen Testament zeige. «... the New Testament was understood to shape the internal contours of Christian existence.» (115)

Bei der Reformation differenziert McGrath zwischen «Magistral Reformation» und «Radical Reformation» (117ff.). Bei der ersteren (Wittenberger und Schweizer Reformation) komme es nicht zu einer Elimination der Tradition, sondern zum fruchtbaren Dialog mit dieser, was insbesondere für Luther gelte. Die Wittenberger respektierten die patristischen und mittelalterlichen Traditionen, insofern diese «faithful to the New Testament» sind, sie kritisierten diese, wo sie es nicht sind (128f.). Dass die Reformation «Triumph des Individualismus und totale Zurückweisung (rejection) der Tradition» gewesen sei, sei eine Fiktion der Aufklärung (130). Für die radikale Reformation (Thomas Müntzer) sei dagegen die Tradition, die Vergangenheit irrelevant, Hinderung der notwendigen sozialen und theologischen Revolution. Das ist eine oberflächliche und so nicht zutreffende Wertung McGraths. Das Verhältnis Müntzers zur Tradition ist wesentlich komplexer und differenzierter. Es gibt auch bei Müntzer bei aller Kritik an der Katastrophengeschichte der Kirche eine produktive Aufnahme von Traditionen (z. B. apostolischer und patristischer).

Wer sich mit der christlichen Lehre beschäftigt, muss deren «Ort» benennen. Christliche Lehre ist lokalisiert. Sie ist so grundsätzlich unterschieden von allgemeinen, (immer) gültigen, ihren Ort überall und nirgends habenden religiösen Anschauungen von Gott und Menschen. Christliche Lehre, so McGrath, «finds its natural context within ... community», id est «the community of faith» (193). Das liege daran, dass in der Gemeinschaft des Glaubens «Jesus of Nazareth remains the central object of worship, adoration and wonder. And in that sense of wonder lies the genesis of doctrine.» (193) Die kognitiven, ja die Dimensionen der christlichen Lehre überhaupt sind für McGrath «the product of the lived experience of a community of faith» (197). Andererseits dienen die «frameworks» der Christlichen Lehre der christlichen Erfahrung als Stütz- und Übermittlungssystem. Nur in diesem Kontext gewönne christliche Lehre ihre Macht und Legitimität. Indem in der Gemeinschaft des Glaubens anamnetisch, die «narrative of Jesus of Nazareth» erzählt, interpretiert wird, sei hier der legitime und nichtsubstituierbare Ort christlicher Lehre gegeben. In diesem Kontext definierte christliche Lehre ist für McGrath nicht primär «öffentliche Beschreibung dessen, was das Christentum ist». Vielmehr gelte: Christliche Lehre «represents an invitation to enter a new community and its associated conceptual and experiential world» (199).

Christliche Lehre ist für McGrath so auch charakterisiert durch «responsibility for the contextualisation and transmission of the kerygma», wie sie sich in ihrer Transformation «from the past to the present» zeige (200).

Der produktiven Aufnahme des doktrinalen Erbes als «a gift and a task, an inheritance and a responsibility» (200) – das ist die Intention des McGrathschen Werkes –, kann nur nachhaltig

zugestimmt werden. Das gilt auch, wenn man in der Wertung und Auswahl des historischen Materials durchaus auch andere Akzente setzen könnte und für den Rezensenten (zumindest als deutschsprachiger Theologe) auch setzen müsste. Man liest diese interessante, insbesondere, aber nicht nur, die englisch-sprachige Diskussion berücksichtigende Untersuchung mit Lust und Gewinn.

Udo Kern, Jena

Ingolf U. Dalferth, *Kombinatorische Theologie*. Probleme theologischer Rationalität, Herder Freiburg, Basel, Wien 1991. 158 S.

Dalferth schlägt in diesem kleinen und programmatischen Buch eine kombinatorische Theologie vor, die zwar wissenschaftlich ist, aber im Sinne einer Kunstlehre bzw. einer Orientierungsdisziplin. Wichtig ist Dalferth v. a. die Vielfalt im Ansatz, insbesondere in der Rationalitätskonzeption. Die Tradition der Rhetorik und Topik, aber auch die Entwürfe von Schleiermacher und Lonergan werden aufgenommen und weitergeführt. Die Theologie wird analog zur Medizin und Jurisprudenz eher als eine praktische Kunst denn als eine (prinzipien-)theoretische Wissenschaft verstanden (15).

Was wird in dieser Theologie kombiniert? Im Spannungsfeld Glauben, Kirche und Wissenschaft werden in der theologischen Reflexion die innerhalb der christlichen Glaubenskommunikation sich ausprägenden Differenzen christlichen Selbstverständnisses und Lebensvollzuges sowie Differenzen zwischen christlichem und nicht-christlichem Wirklichkeitsverständnis und Lebensvollzug kritisch kombiniert und verglichen (41). Der Inhalt der christlichen Glaubensverständigung wird mittels der Leitdifferenz von *opus dei* und *opus hominis* überdacht; dabei kommt es zu einer Kombination von Gesetzes- und Evangeliumsperspektive im Lichte dieser Leitdifferenz. Das Gesetz verkörpert die externe Perspektive, das Evangelium die interne. Interne und externe Perspektive der Theologie sollen nicht mehr bloss nebeneinander bestehen, sondern dialektisch miteinander in Beziehung gebracht werden. «Die Folge ist eine Umstellung vom theologischen Denkstil der Analogie . . . auf den Denkstil der Dialektik . . .» (45) Differenzen rein theologischer Natur (z. B. Schöpfung/Neuschöpfung, Sterben /Auferstehen mit Christus, Sündhaftigkeit/Gerechtigkeit) werden mit auch nichttheologisch evidenten Differenzen (z. B. Kirche/Welt, Tod/Leben, Gesellschaft/Gemeinschaft, Zwang/Freiheit) kombiniert (46). Die Ansätze der philosophischen Theologie, der Erfahrungs- und Offenbarungstheologie sind immer wieder in verschiedener Weise verknüpft und kombiniert worden (76). Die formale Vernunftstruktur der Theologie liegt in ihrem kombinatorischen Verfahren. Das wird auch im Bereich der Erkenntnis deutlich, in dem Elemente der allgemeinen Erkenntnistheorie mit geistgewirkter Erkenntnis (Pneumatologie) kombiniert werden.

Die interessante These dieses Buches besteht in der Behauptung, es gebe diverse Rationalitätstypen, und nicht einfach die eine Vernunft. Eine der zahlreichen Rationalitätstypen sei der christologisch fundierte Rationalitätsstandard. Dalferth knüpft an die in der Selbstkritik der modernen analytischen Philosophie sich abzeichnende Historisierung und Pluralisierung der Vernunft an. Namen wie Rorty und Putnam werden beiläufig erwähnt. Die Forderungen von Konsistenz und Kohärenz sollen jedoch ein vollständiges Abgleiten in Relativismus und Methodenanarchismus verhindern. Die christliche Theologie bleibt auch durch ihre Bindung an Kirche («Ohne Kirche keine Theologie . . .» 37, n. 47) und Schrift, Bekenntnis und Dogma (81f.) vor dem Chaos bewahrt.

Das neueste Buch von Dalferth bleibt – im Unterschied zu seinen vorangegangenen Publikationen – in programmatischen Skizzen stecken. Wie aus den knappen Ausführungen über interne und externe Rationalität hervorgeht, nähert sich Dalferth einem Wittgensteinschen Fideismus, ohne die kurz erwähnten Einwände von Kai Nielsen und J. Kellenberger ernsthaft zu erörtern. Er lehnt die Vorstellung absolut verstandener externer Rationalitätskriterien ab. Der Preis, den er

dafür bezahlen muss, besteht im Verzicht auf die Beurteilung und den Vergleich der Rationalität verschiedener religiöser Systeme. Wäre Dalferth z. B. mit einer Gruppe von Exzentrikern konfrontiert, die an jedem Jahresbeginn den Geburtstag des Schlossgespenstes von Canterville feiern und diese Feier möglichst konsistent und kohärent in religiöse Überzeugungen und Praktiken integrieren, so müsste die kombinatorische Theologie vor dieser Sekte von Exzentrikern kapitulieren. Denn es gibt nach Dalferth keine externen Kriterien der Rationalität und kein «kosmisches Exil» (Quine), die es erlauben, die interne Rationalität der Christologie mit der Rationalität anderer religiöser Weltbilder zu vergleichen. Verschiedene religiöse Systeme bleiben bezüglich ihrer Rationalität letztlich inkommensurabel.

Der Mangel des pluralistischen Rationalitätskonzeptes besteht darin, dass es die Einwände der Skeptiker nicht ernst nimmt. So geht Dalferth z. B. leichtfertig über den Einwand hinweg, Gott könne nicht zugleich ein abstraktes Prinzip und eine der Verehrung zugängliche Person sein. Diese Kritik fusst auf externen Kriterien der Rationalität, denen gemäss folgende Annahmen unvereinbar sind: die Annahme eines nicht-anthropomorphen Gottes und jene eines personalen Gottes der Anrede und Verehrung sowie die Annahme eines allmächtigen Schöpfergottes und jene der Freiheit des Menschen zum Ungehorsam. Bekanntlich hat Antony Flew seine Attacken gegen den Theismus auf diesen Inkohärenzen aufgebaut. Gleichwohl hat sich die offizielle Linie der Theologie der Hellenisierung und Platonisierung des Gottesbildes geöffnet und in der Folge das hölzerne Eisen eines zugleich persönlichen und rein ideellen Gottesbildes geöffnet und in der Folge das hölzerne Eisen eines zugleich persönlichen und rein ideellen Gottes toleriert. Diese Ungereimtheit wurde auch in der Christologie nicht grundsätzlich gelöst, es sei denn durch den Rückzug auf eine interne Rationalität. Diese interne Rationalität hat jedoch den Geschmack von Clubregeln; Christologie und Pneumatologie übernehmen die Funktion, Inkohärenzen und Schwierigkeiten des Theismus wenigstens für den Kreis von Insidern zu beseitigen. (Juden und Anhänger des Islams dagegen hätten das Nachsehen, sich mit einem inkohärenten Theismus begnügen zu müssen.) Es dürfte kaum verwunderlich sein, wenn manche Leserinnen und Leser, welche Dalferths unbestrittene philosophische Kompetenz bewundern, seinen Ausführungen über Christologie und Pneumatologie nicht zu folgen vermögen. Wie etwa die Kontroversen zwischen Mackie und Swinburne dokumentieren, müssen die Attacken des Skeptizismus auf der Ebene der Debatte zwischen Theismus und Atheismus erwidert werden, d. h. also auf nicht spezifisch christlichem Terrain, sondern auf der gemeinsamen Basis einer externen Rationalität. Die Behauptung, es gebe eine spezifisch christologische Rationalität, die sich etwa von der jüdischen Rationalität grundsätzlich unterscheide, lässt sich wohl kaum überzeugend begründen. Unterschiede im Denkstil involvieren nicht *sui generis* verschiedene Rationalitätskonzeptionen. Hat nicht bereits Martin Buber konstatiert, zum streng nicht-anthropomorphen Gott Spinozas lasse sich nicht beten? Hat er damit nicht ähnlichen Bedenken Ausdruck verliehen, welche auch die Konstruktionen der dogmatischen Christologie bedrohen, sofern sie den Juden und Menschen Jesus mit dem Mythos des inkarnierten Gottes und seines welterlösenden Opfertodes zudecken? Fordert der spezifisch christliche Glaube an Christus, den leidenden und auferstandenen Sohn Gottes, nicht nach wie vor ein partielles sacrifice d'intellecte, und nicht einen angeblich eigenständigen Rationalitätsstandard?

Jean-Claude Wolf, Bern

Heinz Schütte (Hg.), *Einig in der Lehre von der Rechtfertigung!* Mit einer Antwort an Jörg Baur, Bonifatius Verlag Paderborn 1990. 83 S.

Immer wieder zeigt sich die Rechtfertigungslehre als der kritische Massstab, mit dem sich eine konkrete Interpretation unseres Gottesverhältnisses als christlich zu erweisen hat. Selbst von dem Dokument über Sakramente und Amt mit Voranstellung der Rechtfertigung («Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I, 1986), das die Konfessionsverschiedenheit lehrmässig aufheben will,

obwohl sie durch die historischen Fakten Bestand hat, und Gegner doch verbinden will, kommt es zu neuen Verurteilungen. Die vorliegende Streitschrift setzt Einigung in der Lehre voraus und sucht die Betonung nicht aufgearbeiteter geschichtlicher Fundamentalfragen seitens J. Baur (1989) abzumildern oder grundlos zu machen. Für die Abschwächung der Baur'schen Vorwürfe von «Verneblung» und Textumdeutungen schreibt H. G. Pöhlmann (ev.) «Kritische Anmerkungen» (9–42). Dabei anerkennt er Baur's «berechtigte Kritik», lobt seine wohltuende Klarheit gegenüber «einer modischen ökumenischen Leisetreterei» (13), bezweifelt aber, dass der Riss durch das Nein von Trient gegen die Reformation bis ins Fundament ging. Grundlos seien Baur's Kritiken wegen unzutreffender Voraussetzungen meint V. Pfnür in seinem katholischen Frageaufsatz: «Verworfen und ausgeschlossen wegen der Lehre von der Gnade und der Rechtfertigung?» (43–62); und positive Hoffnungen lägen «darin, dass es erst auf der Basis einer im Dialogprozess des Abbaus von Vorurteilen und der Erfahrung des Gemeinsamen gewonnenen Überzeugung von einer fundamentalen Gemeinsamkeit möglich wird, über einen irritierenden Sprachgebrauch und traditionelle Reizworte hinaus auf die Sache weiter zu fragen» (62). «Das lässt uns» nach Pfnür mit den Worten des Kommissionsdokuments «die Einheit auch in den Bereichen unseres Glaubens und Lebens erhoffen, in denen wir bis zur Stunde noch getrennt sind.» Noch resoluter ist der Hg. der Broschüre selbst. Schütte behauptet die Gemeinsamkeit in «dieser Lehre» (Vorwort und Ausrufezeichen nach dem Buchtitel). Seine Darlegung «Ökumenisches Verständnis der Rechtfertigungslehre» (63–82) führt u. a. in den 15 Thesen «zu einem gemeinsamen Verständnis» darin wie folgt aus: «Dass Baur ein Verständnis von Reformation hat, das demjenigen der Reformatoren absolut widerspricht», habe Pöhlmann (und Mannermaa) bezeugt (68); «6. These: Die im Evangelium geoffenbarte *Gerechtigkeit Gottes* (Röm 1, 17) bedeutet: *Gott ist gerecht und macht gerecht*» (folgt Zitat Röm 3, 25f.); «7. These: Das Heil (die Rechtfertigung) wird dem Menschen gnadenhaft zuteil» (folgt Zitat Röm 3, 24); «8. These: Die dem Menschen geschenkte Rechtfertigung bewirkt Gerechtmachung, Erneuerung, Heiligung»; «15. These: Gott wird jedem vergelten, wie es seine Taten verdienen» (Röm 2, 6) – Ist das Rückfall ins Vergeltungsdogma? Die kleine Sammlung orientiert gut über Stand und Differenzen der Lehrdiskussion. Erläutert wird viel mit Zitaten aus der Hl. Schrift, Gebetsgut, CA, EKG und modernen Katechismen. Es fehlt der reformatorisch so wichtige Galaterbrief. Aus dem Kath. Erwachsenen-Katechismus fällt das nur «Hoffen-dürfen» auf, denn «selbstverständlich kann es keine objektive Sicherheit über die Gnade geben» (81), was Luther im Bezug auf Christus durch Glaubensgewissheit als Mangel in der allgemeinen Lehrauffassung hinterfragte; denn Festigkeit und Reinheit des Glaubens bestehen zusammen.

Horst J. E. Beintker, Jena

Harald Wallach, ... *so wird Gott in dir geboren*. Christliche Glaubenserfahrung und Transpersonale Psychologie, Herder-Taschenbuch 1710, Herder Verlag, Freiburg 1990. 126 S., DM 9,90.

Die «Erfahrung des Selbst» zu machen, dies setzt nach Wallach Hingabe und Übung voraus. Sein grosses Vorbild ist Meister Eckehart und weitere Mystiker bis zu Dionysius Areopagita. Durch ihn und seine Anhänger sei die Seelenlehre des Neuplatonismus, speziell «von der Erkenntnis der Gottheit in der mystischen Vereinigung von den christlich geprägten Autoren übernommen» worden (26f.). Die Seele habe in ihrem höchsten Teil «eine Spur Gottes», welche von Dionysius «Gott-in-uns» und von Wallach als «Erkenntnis dieser unserer innersten Natur» – eben des «Seelenfunken» (Eckehart im Anschluss an den neuplatonischen Systematiker Proklos) – «zugleich Erkenntnis Gottes in der Weise der Erfahrung» genannt wird (27). Solche «unmittelbare Schau, die unser ganzes Wesen ergreift», wandle das Leben von Grund auf. Hier und später (64) beruft er sich auf Paulus, der dasselbe II Kor 5, 17 als neue Schöpfung ausgedrückt habe. Bekanntlich hat diese sehr in Askese und Ekstase führende Deutung viele geistig bewusheitsmässig elitär strebende Menschen angezogen. Heute kommt als moderne Bewegung durch C. G.

Jung-Schüler die Transpersonale Psychologie mit einer Psychosynthese aktualisierend hinzu. R. Assagioli ist Wallachs wichtigste Autorität. Nach dessen Handbuch gilt das (empirische) Ich als inhaltslose «reine Aktivität und reine Reflexion»; davon unterscheidet man das Höhere Selbst «als das Zentrum der psychischen Aktivität . . . , von welchem aus der Prozess der Entwicklung und Entfaltung seinen Ausgang nimmt und unterhalten wird» (51). Für Wallach ist das «die psychologisch-begriffliche Entsprechung dessen», was bei den christlichen Mystikern als «Seelenfunken» bekannt war, insofern vom «Überich» (Freud) und vom «Selbst» bei Jung unterschieden. Die darstellenden Teile des Buches werden von praktischen Anleitungen ergänzt. Die positive Qualität noch hinter Verzerrungen, «auch hinter den abgründigsten Phänomenen» zu entdecken, bedingt Glauben, und mittels therapeutischer Hilfen, in Veranschaulichung von Persönlichkeit und deren qualitativem Grund und Ziel, wird Leben gewonnen. Hier legt Wallach gute Grundlagen und kann die Psychosynthese als «*psychologische Variante der westlichen mystischen Tradition*» (56) erklären. Was «Sinn, Erfüllung und Freude des Daseins» nach ihr und «identisch mit dem, was alle grossen Mystiker erfahren, gelebt und gelehrt haben», ist, steht m. E. allerdings dennoch zurück, wenn das *extra nos* aus biblischer Erkenntnis voll gehört und mit Paulus und reformatorischer Theologie ernst genommen würde mit dem Zeugnis: «Nun lebe nicht ich, sondern Christus lebt in mir, der mich geliebt hat und sich für mich (im Kreuzestod) dargegeben hat» (Gal 2, 20). *Er* gründet und befreit den Glaubenden, nicht etwa Seelenqualität.

Horst J. E. Beintker, Jena